

# Gadamer y Jauss: la filosofía como historia de recepción y comprensión<sup>1</sup>

Juan Velázquez González  
(Universidad de Zaragoza)

La hermenéutica, como teoría de la interpretación, tiene por sí misma una amplia tradición o historia de recepción desde su origen en el ερμηνεύειν griego, que remite tanto a la «expresión» de un sentido interior como a la «interpretación» de la expresión con el objeto de hallar su sentido interno. “El ερμηνεύειν se muestra así efectivamente como un proceso de mediación de sentido, que retorna de un exterior a un interior de sentido”<sup>2</sup>. La *mediación de sentido* define entonces la interpretación expresiva que la hermenéutica teoriza. *Hermes* es efectivamente la divinidad de la mediación, el heraldo de pies alados que translada los mensajes del Olimpo a los hombres<sup>3</sup>. Es semejante al αγγελος que también la tradición bíblica recogería como manifestación de una palabra divina que, siendo oscura y misteriosa, es preciso escuchar, aceptar y comprender<sup>4</sup>.

Pero la hermenéutica, incluso antes que habérselas con la expresión e interpretación teofánica (θεοίων), de un sentido que es en cierta medida totalmente ajeno para los hombres (άνθρωπους)<sup>5</sup>, está referida principalmente a un sentido que pertenece a los propios hombres, que es ya de ellos mismos (άνθρωπων εαυτών), por cuanto se vincula y responde a sus propias preguntas: aquellas que ellos han lanzado, orientando así ya el sentido de la respuesta. El principal de los ejemplos de la interpretación hermenéutica así leída es el Oráculo de Delfos. Allí, en las laderas del

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido posible gracias a una ayuda del Programa de «Subvenciones destinadas a la formación y contratación de personal investigador para el año 2012» del Departamento de Industria e Innovación del Gobierno de Aragón. Forma parte de la tesis doctoral del autor, actualmente en elaboración: «“Comprensión de sí”. La hermenéutica de la subjetividad en tanto que existencia (*Dasein*). Estudio de un diálogo filosófico: Heidegger, Schopenhauer y Gracián».

<sup>2</sup> J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 2002<sup>2</sup>, p. 46.

<sup>3</sup> “Hermes –llama Zeus en el gran relato homérico–: puesto que eres tú el portador de nuestros mensajes, vete a decir a la ninfa de rizadas crenchas nuestra decisión inapelable sobre el regreso de Ulises e instrúyela de cómo ha de hacerlo. (...) Así dijo y el mensajero de claros rayos de luz se apresuró a obedecerle”. Homero, *La Odisea*, EDAF, Madrid 1998, p. 128 (canto V).

<sup>4</sup> Pero en el caso bíblico la palabra del ángel se cumple aunque no sea comprendida o creída, como el pasaje de Lc 1, 19-20: “Yo soy Gabriel, que estoy en la presencia de Dios, y he sido enviado para hablarte y darte esta buena noticia. Pero tú te quedarás mudo y no podrás hablar hasta que se verifiquen estas cosas, por no haber creído en mis palabras, que se cumplirán a su tiempo”.

<sup>5</sup> La imagen de la divinidad en Occidente supone una distancia ontológica insuperable y una barrera de comprensión para los hombres, a diferencia de la visión más oriental, que tiende a la unidad de sentido, como por ejemplo la del Vedanta Advaita, donde “más allá del trinomio lenguaje/hombre/mundo, e independientemente de él, como su condición de posibilidad, es *Sat/Cit*: el Ser/Conciencia no-dual” (Cavallé, M., *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Kairós, Barcelona 2008, p. 359). En este sentido, la hermenéutica en la tradición religiosa oriental carece de objeto, siendo sustituida por la acción pasiva de la contemplación. En la tradición occidental por su parte, la distancia ontoteológica es siempre salvada por parte de los dioses; ya sean los dioses griegos, quienes observan constantemente a los hombres y se involucran en sus odios y amores, o los provocan directamente (toda la literatura homérica no es sino la narración de esta involucración divina); ya sea el dios hebreo que, aunque más distante de las pasiones humanas, sigue los pasos del hombre y lo busca desde el principio, con la consecuencia perturbación para éste: “el Señor Dios llamó al hombre diciendo: ¿Dónde estás? El hombre respondió: Oí tus pasos en el huerto, tuve miedo y me escondí, porque estaba desnudo” (Gn 3, 9-10). La hermenéutica religiosa en Occidente, por tanto, se orienta a la interpretación de los designios divinos que son, por principio, totalmente ajenos a los humanos.

monte Parnaso, en el Santuario dedicado a Apolo<sup>6</sup>, no se da teofanía alguna, a pesar de la presencia de la divinidad o, mejor dicho, de su sabiduría. La Pitia o Pitonisa es en ese lugar la mensajera y mediadora de una sabiduría ancestral que emana de la tierra. De ella brota un mensaje divino que no es primeramente extraño o ajeno porque se recoge de la pregunta misma que hace el visitante. Las palabras de la Pitia, que son interpretadas generalmente por los sacerdotes del templo, son la respuesta a la pregunta o consulta del fiel. La Pitia y sus sacerdotes son los intérpretes mediadores del sentido que, originándose en la pregunta, se transforma y traduce en el mismo sentido de la respuesta. No es por ello difícil de entender que precisamente en la fachada delantera del Templo de Apolo fuera inscrito «Γνωθι σεαυτον» («Conócete a ti mismo»), puesto que el sentido de la respuesta que quiere escuchar el que allí acude se encuentra ya dentro de su propia pregunta expresada; sólo que requiere de una interpretación mediadora.

Desde estos orígenes del significado de la interpretación en el contexto sagrado y cultural de la Antigüedad, la hermenéutica se fue erigiendo poco a poco en teoría o conjunto de teorías que definían cómo se debía realizar la interpretación misma, volcada prioritariamente a la comprensión de la palabra escrita. Como dice Gadamer, “la escritura, y la literatura en cuanto que participa de ella, es la comprensibilidad del espíritu más volcada hacia lo extraño”<sup>7</sup>, porque existe siempre una distancia contextual entre el mundo del autor del texto y el mundo del lector; una distancia de sentido que se amplía a medida que ésta se hace también histórica. Es una extrañeza semejante a la de la palabra divina, y son por ello las escrituras sagradas (por su doble extrañeza) las que exigirán más acuciosamente una hermenéutica. A la hermenéutica principalmente teológica y bíblica de la Antigüedad y el Medievo, que se centra sobre todo en el aspecto alegórico de la interpretación para reducir la distancia significativa de los contextos, se añadirá en el desarrollo de las teorías hermenéuticas, potenciado significativamente a partir del Romanticismo, una hermenéutica de textos clásicos, una hermenéutica de textos jurídicos, y en general una hermenéutica literaria que va recogiendo, expresando y proponiendo principios metodológicos para la comprensión e interpretación, en tanto que mediación de sentido –o camino (μεθοδος)– tal y como es el caso paradigmático de Schleiermacher.

Dicha tendencia metodológica llega a considerar con Dilthey que la hermenéutica ha de ser el conjunto de reglas para la comprensión que, en un sentido ya más universal, sirve de método para las ciencias del espíritu (distinto al de las ciencias naturales), todas ellas concernidas con una u otra forma de textualidad e historicidad. Esta concepción general y metodológica de la hermenéutica sólo será cuestionada sistemáticamente por Gadamer<sup>8</sup>, a partir de la esencial consideración heideggeriana de la historicidad de la existencia, de la comprensión como forma del *Da-sein* y de su «hermenéutica de la facticidad»<sup>9</sup>. Desde este momento emerge una nueva forma de

---

<sup>6</sup> Cf. Domínguez A. J. & Pascual, J., “Delfos y los centros oraculares”, en *Atlas histórico del mundo griego antiguo*, Síntesis, Madrid 2006, pp. 155-160.

<sup>7</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 2012<sup>13</sup>, p. 216.

<sup>8</sup> “*Verdad y método* llevará a cabo una crítica de fondo de la obsesión metodológica y su preocupación por la cientificidad de las ciencias del espíritu”. J. Grondin, *op.cit.*, p. 160.

<sup>9</sup> Como explica Gadamer en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método*, Heidegger ha mostrado convincentemente que “la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí” y que consecuentemente la hermenéutica “designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí”. Gadamer, H.-G., *op.cit.*, p. 12. “Sobre el transfondo de este análisis existencial del estar ahí –dirá Gadamer en su texto– (...) el ámbito de problemas de la hermenéutica espiritual-científica se presenta de pronto con tonos muy distintos. *Nuestro trabajo tiene por objeto desarrollar este nuevo aspecto del problema hermenéutico*”. *Ib.*, p. 325. (Subrayado añadido)

considerar la hermenéutica, más allá de la metodología y de las reglas de comprensión de textos, para reconocer en la existencia misma el lugar privilegiado de la comprensión y la hermenéutica. La hermenéutica fenomenológica<sup>10</sup> (Heidegger) o hermenéutica ontológica o universal<sup>11</sup> (Gadamer), que desarrolla la primera, es el resultado del renovado modo de ver la teoría de la mediación del sentido.

Si Hans-Georg Gadamer ha universalizado la hermenéutica histórico-textual, Hans Robert Jauss, por su parte, muy influenciado por la hermenéutica gadameriana<sup>12</sup> en la «estética de la recepción» que él representa, ha vertido sus aspectos capitales en la teoría literaria, transformando de tal modo la hermenéutica literaria en su conjunto. Tanto Gadamer como Jauss han estudiado el sentido de la experiencia, estética y filosófica, como experiencia en definitiva hermenéutica o de comprensión, partiendo esencialmente de su historicidad. En esta misma medida sus aportaciones nos sirven para leer la filosofía y su historicidad –y así, en prolongación, la historia de la filosofía– desde la recepción y la comprensión de las *experiencias* (*Erfahrungen*) que presentan los textos de la filosofía.

## 1. La historicidad de la experiencia.

La finitud del que hace la experiencia y del que la interpreta –que siempre es el mismo como veremos– es decir, la finitud de la existencia y de la comprensión de ella, supone la historicidad de toda experiencia. Esta es propiamente temporal e histórica según la temporalidad e historicidad del *Dasein* (ser-ahí), que Heidegger puso de relieve: “La temporalidad extática aclara el Ahí originariamente. Ella es el regulador primordial de la unidad posible de todas las estructuras existenciales del *Dasein*”<sup>13</sup>. El ahí (*Da*) del *Dasein*, su facticidad existencial, en tanto que se temporaliza históricamente, es el *lugar* de todas las experiencias (*locus experientiae*) y el de la comprensión-interpretación de las mismas (*locus interpretandus experientiae*).

Gadamer, por su parte, ha criticado desde esta concepción heideggeriana<sup>14</sup> que la ciencia, en su proyecto metodológico y objetivador de la naturaleza, haya desatendido “la historicidad interna de la experiencia”<sup>15</sup>. Si el sentido de la experiencia científica se reduce a la mera repetición de experiencias para confirmar datos (empíricos) o conceptos (teóricos) –generando una intemporalidad ideal y generalización en la

---

<sup>10</sup> Designación de Gadamer. Cf. *Ib.*, p. 323.

<sup>11</sup> Designación de Grondin. Cf. J. Grondin, *op.cit.*, p. 157.

<sup>12</sup> Como el mismo Jauss dice, “la teoría de la experiencia hermenéutica de Gadamer –cuya explicación histórica, en la historia de los conceptos humanísticos, y su principio, en la historia de los efectos, hay que reconocer como el acceso a toda comprensión histórica, así como la aclaración de la ejecución controlable de «fusión de horizontes»– constituye el indiscutible presupuesto metódico sin el cual mi empresa sería impensable”. H. R. Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*, Taurus, Madrid 1986, p. 23.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §69, p. 351.

<sup>14</sup> Por eso, en el mismo sentido que Heidegger, dice Gadamer que “la verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora”. H.-G. Gadamer, *op.cit.*, p. 433.

<sup>15</sup> *Ib.*, p. 421. En este sentido estoy de acuerdo con Gadamer en reconocer en Husserl la expresión más radical de cómo se ha producido la idealización de la experiencia desde el nacimiento de la ciencia moderna: “en la matematización geométrica y física añadimos al mundo de la vida –a aquel que en nuestro concreto vivir-en-el-mundo se da para nosotros siempre como real– un *vestido de ideas* tallado en la apertura infinita de las experiencias posibles, y que le sienta bien, el de las verdades a las que se llama «objetivamente científicas»; es decir que nosotros construimos”. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, Gallimard, Paris 1976, pp. 59-60. (Traducción del autor)

experiencia misma— un sentido mucho más amplio de ella, que reconoce su historicidad propia, derivada de la historicidad de la existencia, da cuenta de que “la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es *a través de* experiencias, sino también alguien que está abierto *a* nuevas experiencias”<sup>16</sup>. No se trata de una misma experiencia que se repite, sino de la ocurrencia de experiencias en un mismo horizonte de expectativas producido por experiencias anteriores que invitan a la donación de otras nuevas. Ninguna experiencia del *Dasein* es original —ninguna tiene origen porque todas emergen de las experiencias propias o de otros, recibidas por uno— y todas tienen el final que marca la situación presente de cada cual, pero un final siempre incierto, siempre abierto.

Por lo tanto, la experiencia remite a la tradición; es siempre histórica. La comprensión e interpretación de ella, que también remite a la temporalidad propia del *Dasein*, es igualmente histórica y se da en el seno de las tradiciones recibidas. Como dice Félix Duque, “interpretar quiere decir: localizar (*erörtern*) mis posibilidades en el seno de una tradición que en cuanto tal nunca ha pasado por entero (*vergangen*), sino que opera en mi presente como lo sido y esenciado (*gewesen*). Esto quiere decir que la tradición es la condición de posibilidad del sentido de mis acciones futuras”<sup>17</sup>. Por tanto, la experiencia y su comprensión interpretativa, en tanto que *mediación* del sentido, tiene en la tradición su *medio* y, como decíamos, en la facticidad de la existencia (el «ahí» del *Dasein*) su *lugar*. ¿Qué es finalmente el sentido de este *lugar* (ex-sistencia), que recibe en un *medio* determinado (una tradición) su *mediación* (comprensión)? El sentido no es otra cosa que la *casa* o el *hogar*, en el que sentirse al abrigo de la inhospitalidad y extrañeza (ausencia de sentido) en medio del mundo.

## 2. Experiencia estética y experiencia filosófica.

Hemos señalado su historicidad, pero: ¿Qué es propiamente la experiencia? Para dar comienzo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant señala: “La experiencia (*Erfahrung*) es, sin ninguna duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles”<sup>18</sup>. Más allá de las transformaciones del concepto de «experiencia» en la literatura kantiana, podemos decir que su significado implica en general para Kant la existencia de una mediación del entendimiento. La experiencia (*Erfahrung*) no es la “materia bruta de las impresiones sensibles”, aquello que asalta primeramente a nuestros sentidos, sino un producto ya elaborado. Por eso la experiencia se distingue de la vivencia (*Erlebnis*): un término que, como señala Gadamer, se empieza a utilizar sólo en el siglo XIX refiriéndose a lo vivido inmediatamente (*das Erlebte*), previo a toda mediación o elaboración, a pesar de que su resultado —la *Erlebnis* misma— sea permanente<sup>19</sup>. Gadamer señala también cómo sin embargo el neokantismo “destacó el concepto de la vivencia como el verdadero hecho de la conciencia”<sup>20</sup>, en detrimento de la *Erfahrung*. A

---

<sup>16</sup> H.-G. Gadamer, *op.cit.*, p. 431.

<sup>17</sup> F. Duque, *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, Anthropos, Barcelona 1989, p. 139. Es lo mismo que había expresado Gadamer diciendo que: “La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro”. H.-G. Gadamer, *op.cit.*, p. 330.

<sup>18</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid 2007<sup>2</sup>, p. 41.

<sup>19</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *op.cit.*, p. 97.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 95.

este privilegio de la vivencia sobre la experiencia se habría unido, sobre todo en la conciencia estética, la idea de que el autor de una obra es un genio creador –idea que también remite a la estética kantiana– por cuanto es dueño y productor de experiencias.

La vivencia adopta así un carácter marcadamente personal y privado, porque lo vivido sólo es de uno mismo, y por ello su significado no puede ser interpretado, tampoco siquiera por quien ha hecho la vivencia; la vivencia rehuye cualquier mediación de sentido y cualquier tipo de saber. Por el contrario, la *Erfahrung*, sí que remite en su significado a un saber, a un tipo de conocimiento de tipo práctico: la pericia del que se ha enterado de cómo es algo (*erfahren*) porque lo que experimentado. Según F. Duque, “la expresión alemana: *Erfahrung*, señala (...) el carácter de «viaje de descubrimiento», de *επιδοσις εις αυτο* que brilla en, y posibilita, toda experiencia auténtica. (...) Pero aquel que se atreve a saber es aquel que pretende descubrir(se en) la experiencia. Fundar la experiencia es *hacerla*, no sufrirla”<sup>21</sup>. Y la experiencia que primeramente se hace en lugar de padecerse –como ocurre con la vivencia– es a su vez comunicable, porque ya está mediada e interpretada en ciernes por el entendimiento al efectuarse<sup>22</sup>. Así que tiene un sentido que también otros pueden aprehender y, sin embargo, sigue ligada significativamente a su origen –a la vida que la *Erlebnis* no monopoliza– pero sin tener sólo en él su fundamento, sino más bien en el significado práctico que ello tiene para su uso.

La intención de Gadamer al estudiar en *Verdad y método* la experiencia estética es señalar cómo en ella hay un contenido epistemológico o de verdad, distanciándose de la idea de que el arte sólo se experimenta en la conciencia estética de una forma inmediata como *vivencia* de disfrute y placer. Para Gadamer la obra de arte se entiende más bien como representación –según el modelo de la obra de teatro o de la ejecución de una partitura– en donde hay un contenido de verdad que no es inmediato a la conciencia sino mediado por las representaciones. Jausss comparte con Gadamer el intento por recuperar el sentido cognoscitivo y significativo del arte, pero cree que no por ello hay que negar que “la actitud de goce, que desencadena y posibilita el arte, es la experiencia estética primordial”<sup>23</sup>. El goce estético en lo bello o lo sublime de la obra de arte revela que en la experiencia hay, además de elementos cognoscitivos, un contacto íntimo y vívido (*lebendig*) con la realidad, a modo también de liberación de la praxis cotidiana que dificulta tal contacto.

La experiencia estética participa del carácter mediado y significativo de toda experiencia –así lo afirma Gadamer– pero también del carácter *vívido* (*lebendig*), que no vivido (*erlebt*), de cualquier experiencia, que en el caso del arte se manifiesta como placer y gusto estético –lo que Gadamer rechazaría. Si nos preguntamos ahora por otro tipo de experiencia como es la experiencia filosófica hemos de observar también estos dos aspectos que la conforman. Dice F. Duque que la experiencia filosófica es la permanencia de la experiencia que de este modo trasciende en ella; que la experiencia filosófica en tanto que “saber *de* la experiencia es un saber a favor, y para la experiencia misma”<sup>24</sup>. Recogiendo estas insinuaciones diremos que la experiencia filosófica es una doble experiencia: experiencia de la experiencia, pero de modo que esta duplicación significa la trascendencia de la experiencia dentro de ella misma, es decir, no para

---

<sup>21</sup> F. Duque, *op.cit.*, p. 19.

<sup>22</sup> Gadamer señala esta diferencia entre la mera *Erlebnis* y la *Erfahrung* percibida, diciendo que “el mero ver, el mero oír, son abstracciones dogmáticas que reducen artificialmente los fenómenos. La percepción acoge siempre significación”. H.-G. Gadamer, *op.cit.*, p. 133.

<sup>23</sup> H. R. Jausss, *Pequeña apología de la experiencia estética*, Paidós, Barcelona 2002, p. 31.

<sup>24</sup> F. Duque, *op.cit.*, p. 21.

superarla sino para comprenderla –remitiendo también al sentido más físico del término que se recoge en el latino *com-prehendo* (coger, asir, captar,...).

La experiencia filosófica comparte con la experiencia literaria la lectura como el ámbito en donde aquella se da en un primer momento: “la lectura de un libro sería entonces un acontecer en el que el contenido leído accedería a la representación”, dice Gadamer<sup>25</sup>. La lectura es la experiencia literaria básica en la que, como explicaremos más adelante, se produce la recepción del sentido de los textos, pero junto a ella se da en el caso de la filosofía una segunda vivencia de la experiencia que remite al recuerdo<sup>26</sup>. El recuerdo de experiencias pasadas del lector junto con el significado de ellas, que se manifiestan simultáneamente a la experiencia de lectura en la sensibilidad del lector, se ligan por afinidad o desjemeanza al sentido de la experiencia recibida en el texto, siendo el sentido de una y el de la otra hermenéuticamente articulados según los procedimientos que más tarde se expondrán.

De esta duplicación básica que se produce en el caso de la experiencia filosófica podría emerger el concepto como expresión lingüística de la articulación del sentido leído y del sentido recordado, en base a la simultaneidad de donación de ambas experiencias y a la distancia hermenéutica entre ellas. El concepto es esta comprensión intelectual del sentido de la experiencia desde ella misma –hecha lenguaje y palabra– y que remite siempre a ella; o, como dice Gadamer: “el autodespliegue del pensamiento en su relación iluminadora y cognitiva con lo que es”<sup>27</sup>. Según se percibe en lo dicho, aquí estamos entendiendo la experiencia filosófica en un sentido muy básico y amplio, no constreñido a la consideración habitual de ella como una reflexión teórica sobre la experiencia, sino como experiencia en sí misma, como experiencia que se interpreta a sí misma o experiencia propiamente hermenéutica.

La experiencia filosófica es una experiencia mediada y vívida al mismo tiempo, y se destaca por cuanto que la vividez (*Lebendigkeit*) supone una segunda mediación de sentido gracias a la incorporación del sentido del recuerdo de otras experiencias que se vinculan a la primera. Así que una auténtica experiencia filosófica no tiene origen –puesto que consiste en un continuo hilo de interpretaciones o mediaciones– aunque tenga comienzo en cada uno de los actos de lectura de un texto filosófico<sup>28</sup>. Se da así en ella el principio de circularidad hermenéutico en su estado primario, según el cual “el movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo”<sup>29</sup>. El todo es la vida de cada lector/intérprete y las partes las experiencias significativas que se van haciendo, tanto dentro de los textos filosóficos (experiencias filosóficas) como fuera de ellos.

### 3. Elementos estético-hermenéuticos de la experiencia filosófica.

La tradición hermenéutica que recoge Gadamer, y a partir de la cual él elabora la propuesta heideggeriana sobre la temporalidad histórica del *Dasein* y su comprensión

---

<sup>25</sup> H.-G. Gadamer, *op.cit.*, p. 213.

<sup>26</sup> Como Husserl bien explica, el recuerdo comparte una estructura temporal muy similar a la de la experiencia primera y que, sin embargo, se constituye diferenciadamente por el flujo de impresiones de la conciencia, en donde se da la simultaneidad de experiencias: “(...) en el recuerdo el presente temporal es recordado, re-presentado. De igual modo el pasado es pasado recordado, re-presentado, pero no pasado percibido, dado e intuicionado de manera primaria”. E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris 2007<sup>6</sup>, p. 52. (Traducción del autor)

<sup>27</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca 2006<sup>7</sup>, p. 82.

<sup>28</sup> En la lectura se produce entonces la «fusión de horizontes» propiamente hermenéutica.

<sup>29</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op.cit.*, p. 361.

del mundo a través de sus experiencias fácticas en el mundo –como *Sein-in-der-Welt*– ha distinguido tres elementos hermenéuticos: la *subtilitas intelligendi* o comprensión, la *subtilitas explicandi* o interpretación, y la *subtilitas applicandi* o aplicación<sup>30</sup>. Mi propuesta, según la cual la experiencia filosófica, hermenéuticamente considerada por Gadamer, se ve iluminada y matizada por el modo de ser de la experiencia estética que expone Jauss, nos lleva a pensar como complementarios a estos tres elementos los tres conceptos y funciones que Jauss refiere para la experiencia del arte como experiencia estético-placetera en general –especialmente la literaria: la *poiesis* o actividad productiva, la *asthesis* o actividad receptiva y la *catarsis* o actividad comunicativa<sup>31</sup>. En adelante se trata de observar cómo, a partir de estos tres elementos estético-hermenéuticos, el modo de ser de la experiencia filosófica, históricamente configurada por la temporalidad propia de la existencia, se articula hermenéuticamente. De este modo, en la escritura, lectura y reconocimiento de textos, que son a su vez estético-literarios y filosóficos, se va perfilando la historia de la filosofía.

### 3.1. La comprensión poiética: el principio de la experiencia sin origen.

Como apuntábamos más arriba, Heidegger ha descrito la comprensión a partir de la temporalidad del *Dasein*, en tanto que toda comprensión consiste en la elaboración de un proyecto previo (del pasado) que se revisa continuamente en la penetración de su sentido (en el presente), pero siempre respecto a la anticipación (de futuro) de un nuevo proyecto de sentido. “Y es todo este constante re proyectar en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger. (...) Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas –explica Gadamer–, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse «en las cosas», tal es la tarea constante de la comprensión”<sup>32</sup>. Por lo tanto, toda experiencia filosófica presente, que es propiamente histórica y hermenéutica –según hemos explicado anteriormente– se inserta en un continuo de experiencias previas anticipadas y nuevamente proyectadas. De ahí que digamos que la experiencia humana no tiene origen o fundamento. Tal es la crítica que Gadamer expone respecto a la conciencia estética de arte y la idea romántica del genio<sup>33</sup>, que ha impregnado también las teorías hermenéuticas, empezando por la psicóloga de Schleiermacher.

Si bien no hay un fundamento puramente original de la experiencia, la comprensión de ella se define por dos rasgos esenciales<sup>34</sup> entrelazados: su carácter de futuro –como dice Heidegger– y su función poiética. Heidegger se dio cuenta de que era el éxtasis temporal del porvenir el que definía prioritariamente la comprensión: “El comprender abre el poder-ser propio de tal manera que el *Dasein*, comprendiendo, sabe cada vez de alguna forma lo que es de él mismo, «dónde lo es». Sin embargo este «saber» no consiste en haber descubierto un hecho, sino en mantenerse en una posibilidad existencial”<sup>35</sup>. En tanto que proyecto, el *Dasein* anticipa un horizonte de expectativas y de sentidos a partir de los cuales comprende. Tal actividad proyectiva es a su vez poiética o productiva, porque a través de ella el hombre satisface “su necesidad universal de *encontrarse en el mundo como en casa*, privando al mundo exterior de su *esquiva extrañeza*, haciéndolo obra propia, y obteniendo en esta actividad un saber”<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op.cit.*, p. 378.

<sup>31</sup> Cf. H. R. Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, *op.cit.*, p. 75.

<sup>32</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op.cit.*, p. 333.

<sup>33</sup> “La irracionalidad del genio –dice Gadamer– trae (...) a primer plano un momento productivo de la creación de reglas, que se muestra de la misma manera tanto al que crea como al que disfruta”. *Ib.*, p. 87.

<sup>34</sup> Rasgos que han sido descuidados en cierta medida por la hermenéutica de Gadamer.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §68, p. 336.

<sup>36</sup> H. R. Jauss, *Pequeña apología de la experiencia estética*, *op.cit.*, p. 42.

práctico, que depende del poder y de la acción<sup>37</sup>. Así es como la comprensión es una búsqueda de sentido que modela la enajenación que todo lo distinto, extraño y desconocido produce, como es el caso del contenido experiencial que un texto filosófico presenta.

La producción de sentido en la actividad comprensiva se traduce filosóficamente en la producción de conceptos, y éstos participan del carácter de futuro y de *poiesis* de la comprensión. “El proceso de formación conceptual –afirma Gadamer– es siempre un seguir pensando en la lengua que hablamos y en la interpretación del mundo que ella nos ofrece. Nunca hay en este terreno un comienzo desde cero. El lenguaje, que expresa la interpretación del mundo, es sin duda un producto y resultado de la experiencia”<sup>38</sup>. Los conceptos se producen así a partir de las interpretaciones de las experiencias, y por ello nunca están clausurados, sino que son porosos y transformables, y siempre están abiertos a la experimentación de las cosas en el contacto con su ser.

### **3.2. La interpretación estética: la historia de la recepción del concepto.**

A pesar de que la experiencia filosófica de lectura y de recuerdo es poiética según lo anteriormente dicho, y así se define el primer sentido proyectivo de la comprensión, no es menos cierto que la comprensión implica a su vez la interpretación. Esta se realiza integrándose dentro de las expectativas de sentido o prejuicios que conforman nuestra situación y horizonte actual. Así entendida, la interpretación de textos y experiencias genera una historia de la recepción: historia de la recepción de conceptos en un sentido filosófico.

Gadamer habla del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión. El prejuicio (*Vorurteil*) es el “juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”<sup>39</sup>. Antes que su carácter negativo y de falsedad, en que ha insistido la Ilustración para desmarcarse y liberarse del irracionalismo de la religión y privilegiar a la vez la capacidad autorreflexiva del sujeto, Gadamer ha señalado en el prejuicio y en la autoridad del mismo su aspecto positivo y configurador de la experiencia y de su comprensión. Como dice Gadamer, citándolo aquí por extenso:

“En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*”<sup>40</sup>.

Nuestro carácter histórico se concreta en nuestra pertenencia a los prejuicios y a aquello que los conforma: la tradición. Gadamer valora positivamente la autoridad de la tradición sobre los individuos porque ve en ella no tanto una imposición irracional externa sino antes bien la posibilidad de una apropiación racional, por cuanto se *reconocen* racionalmente en la tradición juicios que tienen más valor que los propios. Más aún: uno *se reconoce* a sí mismo constituido por esos juicios que son previos

---

<sup>37</sup> Cf. H. R. Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, op.cit., p. 101.: “*construire* presupone un saber, más que una vuelta a la observación de verdades preexistentes, en un conocer que depende de la capacidad y del hecho comprobado, y que hace que el saber y el producir sean una y la misma cosa”.

<sup>38</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, op.cit., p. 83.

<sup>39</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, op.cit., p. 337.

<sup>40</sup> *Ib.*, p. 344.



(*Vorurteilen*) a cualquier juicio que uno podría hacer sobre algo (*Urteil nach...*); un juicio que estará mediado necesariamente por la recepción de aquellos, es decir, por las tradiciones<sup>41</sup> que le precedieron.

A estos conceptos gadamerianos que van perfilando la idea de una historia de la recepción hay que añadir otros dos complementarios: el de «distancia en el tiempo» (*Zeitabstand*) y el de «historia efectual» (*Wirkungsgeschichte*). El primero remite a la extrañeza que supone la recepción de cualquier texto de la tradición y el segundo a las condiciones de posibilidad de una familiaridad que el texto puede producir cuando se comprende e interpreta. La «distancia en el tiempo», que es un momento ineludible de la facticidad humana y su tarea hermenéutica<sup>42</sup>, queda asumido por la conciencia de pertenencia a una tradición, como la «historia de la recepción» manifiesta. La *Wirkungsgeschichte* así es la posibilidad de situarse hermenéuticamente en el presente, reconociendo la pertenencia del mismo a las tradiciones pasadas en una continuidad de sentido, producida por los efectos que en la lectura y recepción de las experiencias pasadas estas mismas experiencias producen. Jauss matiza estas ideas diciendo:

“En el triángulo formado por autor, obra y público, este último no es sólo la parte pasiva, una cadena de meras reacciones, sino que constituye a su vez una energía formadora de historia. (...) únicamente por su mediación entra la obra en el cambiante horizonte de experiencias de una continuidad en la que se realiza la constante transformación de la simple recepción en comprensión crítica, de la recepción pasiva en recepción activa, de las normas estéticas reconocidas en una nueva producción que las supera”<sup>43</sup>.

Jauss advierte correctamente que, aunque el lector reciba los efectos de la historia y los contenidos de la tradición, la recepción no es meramente pasiva o neutra<sup>44</sup>, sino que precisamente porque la alteridad del texto cuestiona al lector en su horizonte de expectativas, éste ha de realizar siempre una recepción interpretativa que es activa. El lector no sólo recibe la historia sino que la genera también al interpretarla. La “*aisthesis* designa la experiencia estética fundamental de que una obra de arte puede renovar la percepción de las cosas, embotada en la costumbre”<sup>45</sup>. Según esto, la interpretación tiene un carácter esencialmente estético (según la *aisthesis* o percepción), ya que la recepción de un texto tiene un efecto transformador: no permite conformarse ni con la

---

<sup>41</sup> Como dice Gadamer, “nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse”. *Ib.*, p. 350.

<sup>42</sup> “Sólo la distancia en el tiempo hace posible –dice Gadamer– resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*”. *Ib.*, p. 369.

<sup>43</sup> H. R. Jauss, “La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria”, en *La historia de la literatura como provocación*, Península, Barcelona 2000, pp. 158-159.

<sup>44</sup> Jauss distingue el efecto (*Wirkung*) de la tradición, determinado por el texto, de la recepción (*Rezeption*) de la tradición, determinada por el destinatario. Si bien en el primero la tradición se considera asumida pasivamente, la recepción supone una apropiación activa de la tradición. Por ello cuestiona Jauss que “el concepto de «historia de los efectos» (*Wirkungsgeschichte*) se presta a contarse en la medida en que hace aparecer el efecto de una obra de arte como constituyéndose unilateralmente en y por la obra misma”. H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris 1978, p. 246. (Traducción del autor)

<sup>45</sup> H. R. Jauss, *Pequeña apología de la experiencia estética*, *op.cit.*, p. 42. Empleando una formulación parecida dice Jauss: “La *aisthesis* hace conciliables dos formas de mirar: la propia y la ajena. La forma de mirar ajena abre a la propia –que, llevada por el texto, se entrega a la percepción estética– ese horizonte de experiencia, que es el mundo visto de otra manera”. *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, *op.cit.*, p. 121.

propia expectativa de sentido ni con el sentido recibido, sino que genera un nuevo horizonte de significaciones, sin modelos ni idealidades estables o eternas. De igual modo, la historia filosófica de la recepción no se refiere a la recepción de problemas, como nos ha legado hasta hoy el neokantismo, sino de conceptos. Mientras que los primeros son la formulación de unas mismas preguntas insolubles, que se podrían reconocer en la historia una y otra vez<sup>46</sup>, los conceptos son la articulación de una sucesión de preguntas, cuyas respuestas han sido interpretadas y reorientadas hacia nuevas interrogaciones en la historia. Como dice Gadamer, “en esta vida lingüística permanente que preside la formación de conceptos nace la tarea de la historia del concepto”<sup>47</sup>, que no es sino la historia de su recepción.

Jauss crítica en este mismo sentido el concepto gadameriano de lo clásico. Cuando Gadamer expone la revaloración de la tradición y la autoridad para la historia de la recepción, propone el valor permanente y simultáneo con el presente –aunque históricamente articulado en el pasado– de la categoría de lo clásico entendido como “la realización de una conservación que, en una confirmación constatemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad”<sup>48</sup>. En el caso de lo clásico no habría necesidad de interpretación y superación de la distancia histórica, porque ello mismo realizaría la mediación con el presente. Siguiendo el ejemplo de lo clásico, acaba diciendo Gadamer que “*el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en le que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”<sup>49</sup>. Jauss niega esta posibilidad de «lo clásico» porque “contradice el principio de la historia de la influencia según el cual comprender no «es solamente un comportamiento reproductivo, sino también productivo»”<sup>50</sup>; es decir, que la interpretación es un momento de la comprensión que no puede suprimirse. Un texto del pasado tiene sentido siempre a partir de la situación presente y los intereses del lector, su propio horizonte, desde el que se realiza la interpretación activamente.

A esta corrección de la tendencia del pensamiento de Gadamer a reducir la potencia de la interpretación en aras de un peso excesivo a una tradición (la de lo clásico) –contraviniendo así la historicidad ontológica de la comprensión– habría que añadir otra crítica importante que Jauss hace, no sólo a Gadamer sino a él mismo. Según Jauss ambos han desconsiderado o minusvalorado el hecho de que estén institucionalizadas unas tradiciones en detrimento de otras, y de que ello repercuta directamente en la recepción de unas experiencias y no de otras. “Toda tradición implica una *selección* (...) al precio de un olvido”<sup>51</sup> que pide su repetición.

---

<sup>46</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, *op.cit.*, p. 85.

<sup>47</sup> *Ib.*, p. 92.

<sup>48</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op.cit.*, p. 356.

<sup>49</sup> *Ib.*, p. 360.

<sup>50</sup> H. R. Jauss, “La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria”, *op.cit.*, p. 175. Este mismo principio de la actividad interpretativa de la comprensión es formulado por Gadamer claramente: “Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni «neutralidad» frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op.cit.*, p. 336.

<sup>51</sup> H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, *op.cit.*, p. 251.

### 3.3. La aplicación catártica: los márgenes del diálogo ilimitado.

El tercer elemento que hay que considerar ha sido generalmente olvidado por las teorías hermenéuticas según Gadamer. Se trata de la aplicación. Sin embargo es extremadamente importante para que la comprensión y la interpretación puedan ser una auténtica *mediación de sentido*. De lo contrario, la comprensión se convierte en una creación de sentidos en los textos que pierde de vista la continuidad histórica de los mismos, y la interpretación se reduce a la instalación en una historia de la recepción que no llega al presente y, por lo tanto, no alcanza sentido efectivo para el mismo. Si el elemento comprensivo se vincula al proyecto lanzado al futuro (proyecto de comprensión) y el elemento interpretativo se liga a la continuidad histórica de las tradiciones del pasado (historia de recepción), la aplicación queda referida al horizonte hermenéutico de la situación presente<sup>52</sup>, que ilumina, en la proyección comprensiva y la recepción interpretativa, pasado y futuro. A ello se refiere Gadamer cuando habla de la «fusión de horizontes» (*Horizontenweiterung*), que “tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida”<sup>53</sup>, siempre históricamente reconfigurada.

La aplicación de un texto a la situación actual del intérprete, en el horizonte de expectativas que éste detenta, reduce la extrañeza y distancia que impera en todo texto del pasado (*Zeitabstand*) –y también del presente cuando se trata de contextos ajenos al lector<sup>54</sup>– como si el texto pudiera hablar en su lengua, desde un sentido reconocible en el presente, al intérprete. Sin embargo, el lector intérprete tiene que dejar precisamente hablar al texto de la tradición, reconociendo que ella tiene algo que decirle, que puede ser distinto a sus expectativas. Así que la aplicación hermenéutica tiene un claro carácter catártico<sup>55</sup> o comunicativo. La *catharsis* posibilita un distanciamiento de las preocupaciones y necesidades propias y una identificación, gracias a la imaginación, con los sentimientos de otros. La aplicación, en tanto que es catártica, se vincula imaginativamente al *pathos* de la tradición, alejándose de las expectativas e intereses privados y abriéndose a la comunicación con la alteridad<sup>56</sup>. Por ello Gadamer ha visto en la estructura del diálogo el modo en que es posible la «fusión de horizontes».

El diálogo consiste en la sucesión de preguntas y respuestas que señalan un hilo significativo, un sentido que se va definiendo y alterando a medida que la conversación avanza. Pero este diálogo que, como tal, puede ser ilimitado en cuanto que es susceptible de ser siempre continuado –siempre y cuando alguien vuelva a leer un texto y preguntarse por la experiencia que se revela en él<sup>57</sup>– y también porque su sentido

---

<sup>52</sup> “Nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir –afirma Gadamer– que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete. (...) la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op.cit.*, p. 379.

<sup>53</sup> *Ib.*, p. 377.

<sup>54</sup> En realidad, la extranjería de un texto está siempre vigente para el lector, dado que la individualidad del autor y la del lector no se pueden nunca eliminar; solamente ocultar o disolver, como en la llamada “muerte del autor” que reconoce Barthes en la literatura contemporánea.

<sup>55</sup> La *catharsis* es la identificación que “rescata al espectador de la estrechez afectiva de su mundo y lo transporta a la situación del héroe sufriente o apurado con el fin de liberar su espíritu mediante el estremecimiento trágico o el deshogo cómico”. H. R. Jauss, *Pequeña apología de la experiencia estética*, *op.cit.*, p. 84.

<sup>56</sup> “Sólo no oye, o en su caso oye mal, –dice Gadamer– aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno de aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro”. H.-G., Gadamer, *Verdad y método II*, *op.cit.*, p. 209.

<sup>57</sup> Como bien lo expresa Jauss: “(El acontecimiento literario) Tan sólo puede seguir actuando cuando entre los individuos de la posteridad enciente aún o de nuevo una recepción, cuando aparezcan lectores

puede discurrir por tantos *lugares* como interpretaciones haya, tiene unos márgenes. Las fronteras no son otras que las que marca la pregunta, el horizonte del preguntar. “El sentido de la pregunta –dice Gadamer– es simultáneamente la única dirección que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada, con sentido”<sup>58</sup>. De lo contrario habría incompreensión: carencia de sentido en una respuesta que siguiera una dirección distinta a la mostrada por la pregunta<sup>59</sup>. La respuesta no se deriva de la pregunta, pero sí sus márgenes de posibilidad y también el carácter ilimitado del diálogo: “que cada pregunta que se comprende vuelve a preguntar a su vez”<sup>60</sup>.

Según ponen de manifiesto los diálogos platónicos, dice Gadamer: “la dialéctica, como el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de una intención (*συνορᾶν εἰς ἐν εἶδος*), esto es, el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se opinaba comunmente”<sup>61</sup>. Así que los conceptos que conforman la filosofía radican en un «*sensus communis*»: un sentido –semejante al sentido de gusto de la tradición didáctica que arranca con Gracián y llega a Kant– que pertenece a los juicios reflexionantes kantianos, caracterizados porque “sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal”<sup>62</sup> y porque su necesidad “puede llamarse solamente *ejemplar*, es decir, una necesidad de la aprobación de *todos* de un juicio considerado como un ejemplo de una regla universal que no se puede dar”<sup>63</sup>. El «*sensus communis*» se adquiere a través de la comunidad de vida, de cuyas experiencias compartidas emerge una verdad dialógica expresada conceptualmente.

#### 4. Para una lectura hermenéutica de la historia de la filosofía.

Como dice Felix Duque, “el carácter experiencial de la filosofía muestra a las claras su incapacidad para establecer una clausura absolutamente reflexiva, en la que un *texto* privilegiado pudiera acoger en su destello omnímodo el sentido de todos los textos: en donde la historia se remansaría como *lógos*”<sup>64</sup>. Sin embargo, la historiología de la historia de la filosofía, como el mismo autor explica haciendo un recorrido por ella<sup>65</sup>, ha sido un intento por encontrar este remanso de sentido, esquivando o superando así el curso inestable de la historia y la historicidad de la existencia. Esto ha sido lo habitual: desde las doxografías, biografías o compilaciones de escuela, como son los diez libros de Diógenes Laercio o las extensísimas enciclopedias de filosofía que se dieron desde la época ilustrada, y que se limitan a recoger las más diversas doctrinas filosóficas con un total relativismo histórico, aunque éste adopte un aire positivo y científico; pasando por la subsunción de las explicaciones históricas de la filosofía en

---

que quieran apropiarse de nuevo la obra pretérita o autores que deseen imitarla, superarla o rebatirla”. H. R. Jauss, “La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria”, *op.cit.*, pp. 162.

<sup>58</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op.cit.*, p. 439.

<sup>59</sup> Jauss acusa de sustancialista esta postura de Gadamer, porque según él “la recepción ciertamente implica una interrogación; pero ella va del lector hacia el texto que él se apropia. Invertir el sentido de ello es volver a caer en el sustancialismo”. H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, *op.cit.*, p. 248. En este caso considero personalmente que, si bien el lector también interroga al texto, lo hace en un segundo momento hermenéutico, como forma de responder a las preguntas que el texto ha suscitado en él y mantener así vivo el diálogo. La postura gadameriana podría, por otro lado, deslizarse hacia cierto sustancialismo, como ocurre con el concepto de «lo clásico», pero no necesariamente.

<sup>60</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, *op.cit.*, p. 61.

<sup>61</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op.cit.*, p. 446.

<sup>62</sup> Kant, I., *Crítica del juicio*, Austral, Madrid 2007, p. 103.

<sup>63</sup> *Ib.*, p. 167.

<sup>64</sup> F. Duque, *op.cit.*, p. 21.

<sup>65</sup> Cf. *Ib.*, pp. 37-131.

criterios externos a la filosofía misma (económicamente desde la historiografía marxista, psicológicamente como Jaspers...); o por la historia taxonómica de los tipos recurrentes<sup>66</sup> que se extraen a partir de comparaciones sesgadas entre filosofías dispares en tiempo y orientación; o por la consideración teleológica de un progreso lineal en la evolución de las ideas, orientado hacia la verdad, a pesar de sus desviaciones concomitantes; para acabar con la gran última historia de la filosofía, que la explica a partir del despliegue del sentido que se completa mediante su desarrollo en la historia misma: el sistema hegeliano<sup>67</sup>. En todos estos casos una metafísica determinada, sustancialista generalmente, suple la historicidad de la filosofía y de sus textos.

Una consideración de la filosofía y de la historia de la filosofía que sea coherente con la historicidad del *Dasein* pasa por la valorización de las tradiciones, como formas de continuidad en el curso de la historia, que no son sino el conjunto finito –pero en expansión– de vectores bidireccionales: en tanto que suponen puntos de recepción productiva y de producción receptiva del sentido de experiencias (*Erfahrung*). La filosofía consiste entonces en diálogos continuos –preguntas sobre respuestas y respuestas sobre las que se vuelve a preguntar– y la historia de la filosofía el recorrido por los textos que los expresan, mostrando con ellos, en la mediación de la interpretación, el sentido de las experiencias implicadas por ellos. Sólo así se accedería a un sentido de los textos que excediera la intención del autor, por cuanto su texto es interpretado productivamente por la experiencia tanto de lectura como de vida del lector –alterando la orientación del aserto de Schleiermacher: ya no psicólogo sino consciente de la historicidad de autor, obra y lector. Sólo así se evitaría igualmente pensar en una historia de tradiciones cerradas (o de una única tradición) para permitir –en expresión de Heidegger– hablar al ser y escucharle en el diálogo continuo y en cada una de las interpretaciones que lo conforman: el ser de lo que era y es, pero siempre históricamente; el ser de lo que podrá ser, pero siempre y cuando haya algún nuevo lector que emprenda la aventura de experienciarlo.

Finalmente, a partir de la explicación que hemos realizado de la experiencia filosófica y de sus tres elementos ético-hermenéuticos –comprensión poética, interpretación estética y aplicación catártica– podemos extraer unos principios que nos sirvan para una lectura hermenéutica de la historia de la filosofía.

1º La (historia de la) filosofía es comprensión de la (historicidad de la) experiencia. El círculo de la comprensión abarca el proyecto de «comprensión de la experiencia y de la historicidad de la misma», de modo que la anticipación y búsqueda de la pregunta y su horizonte determinarán el sentido de la comprensión y de la historia

---

<sup>66</sup> “(...) si los tipos son propuestos para solucionar el misterio de las recurrencias en la historia, ellos mismos son antihistóricos: se repiten en distintas épocas, como si la situación histórica fuera una cáscara fácil de desechar”. *Ib.*, p. 58.

<sup>67</sup> “El que lo verdadero sólo es real como sistema –dice Hegel en el prólogo de su *Fenomenología del espíritu*– o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión”. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México 2007<sup>17</sup>, p. 19. El sistema hegeliano que parece situarse en las antípodas de la tarea hermenéutica está, sin embargo, sorprendentemente cerca del intento de ésta por comprender la experiencia en tanto que experiencia, históricamente situada, y la comprensión como mediación de sentido. Como dice Gadamer, “la filosofía del espíritu de Hegel pretende lograr una mediación total de historia y presente. En ella no se trata de un formalismo de la reflexión (...) no es ni un autorreflejarse ni una superación sólo formalmente dialéctica de la autoenajenación que le ha ocurrido, sino una *experiencia*, que experimenta realidad y es ella misma real”. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op.cit.*, pp. 420-421. La diferencia, tal vez, es que para la hermenéutica filosófica desde Heidegger no es la historia la que tiene sentido y en donde radica la historicidad (despliegue) del espíritu, sino que son las experiencias y los individuos en el mundo las históricamente significativas.

de la filosofía resultante. La precomprensión referida a la temática, a los autores y a los textos habrá de ser elaborada respecto al trasfondo de la historia de la filosofía en general<sup>68</sup>.

2º La «comprensión de la experiencia» comienza por la *repetición de la Tradición*. El trasfondo de la historia de la filosofía en general dibuja una Tradición dominante, que es preciso repetir –o destruir, en el sentido heideggeriano del término– para descubrir y poner de manifiesto sus olvidos.

3º La «interpretación» se despliega como *historia de la recepción de las experiencias en tradición*. Los olvidos de la Tradición se interpretan junto a la recepción de las experiencias (autores y textos), que va señalando una tradición a medida que se estudian efectos y recepciones. Se hace historia de la filosofía sobre los conceptos.

4º La «comprensión» se realiza como *orientación al sentido de las experiencias*. Los conceptos han de remitir al sentido de las experiencias –a las cosas mismas– que resulta tanto del trabajo sobre la historia como de la producción de sentido que la pregunta provoca. “Preguntar permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso” en toda respuesta<sup>69</sup>.

5º La «aplicación» continúa el *diálogo en los márgenes de lo preguntado*. La pregunta y las posibilidades que deja en suspenso en su confrontación con la historia efectual generan nuevas preguntas para continuar el diálogo hasta el presente, sobre el que se ha realizado la aplicación desde el comienzo de la búsqueda de la pregunta y su horizonte (principio 1º). El acuerdo que sería objeto de esta conversación en una comunidad de vida, como dice Gadamer, “no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era”<sup>70</sup>.

### Bibliografía de referencia

- DUQUE, F., *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, Anthropos, Barcelona 1989.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 2012<sup>13</sup>.  
-----, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca 2006<sup>7</sup>.
- GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 2002<sup>2</sup>.
- JAUSS, H. R., *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*, Taurus, Madrid 1986.
- [-----, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982].
- , *La historia de la literatura como provocación*, Península, Barcelona 2000.
- , *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris 1978.
- , *Pequeña apología de la experiencia estética*, Paidós, Barcelona 2002.

---

<sup>68</sup> Como dice Gadamer, “la reconstrucción de la pregunta a la que se supone que responde el texto está ella misma dentro de un hacer preguntas con el que nosotros mismos intentamos buscar la respuesta a la pregunta que nos plantea la tradición. Pues una pregunta reconstruida no puede encontrarse nunca en su horizonte originario”. H.-G. Gadamer, *Ib.*, p. 452.

<sup>69</sup> *Ib.*, p. 453.

<sup>70</sup> *Ib.*, p. 458.